

ジョン・ウェスレーの回心をめぐる人間学的一考察
An Anthropological Study on the Conversion of John Wesley

内 村 公 義
Kimiyoishi Uchimura

ヨーロッパ近代とその圧倒的な影響下にある現代世界の特徴は、「神は死んだ」というニーチェの言葉に象徴される無神性である。今日の世界はもはや神という作業仮説を必要としない。⁽¹⁾ したがって、近代以後の宗教的思惟は好むと好まざるにかかわらず無神論という時代精神を前提にせざるを得なかった。シュライエルマッヘル以後の近代神学およびバルト以後の現代神学はすべて無神論との格闘の所産だと言ってよい。無反省に有神論という宗教的アプリアリに立脚する神学は、近代が提出している問いに真摯に取り組もうとする知的誠実さを欠くだけでなく、無宗教的ないし反宗教的傾向を強めている世俗化社会においては護教論としても成立し得ない。P. アルトハウスにならって神学を「キリスト教信仰の学問的自己理解」⁽²⁾ と定義するとすれば、その自己理解が真に学問的であるためには、キリスト教の内側からの主体的自覚であると同時に、それに対して批判的な無神論や反宗教的世界観との対話の中で常に自己を相対化するものでなければならない。この自己相対化の努力こそが、神学が学問として存在するための必須要件である。

P. ティリッヒの「相関の方法」⁽³⁾ はこのような自覚に基づく神学的方法論の一つの試みである。ティリッヒは神学を哲学との相関関係において捉え、それを「実存の問い」と「啓示の答え」との相即と規定した。わが国では武藤一雄がこの関係をさらに精密に規定したうえで、狭義の神学（信仰の学）の閉鎖性を打破するキリスト教学の成立の場を「神学と宗教哲学の間」に求め、無神論や無宗教性を媒介とした宗教研究の可能性を追求した。⁽⁴⁾ しかし、神学を哲学との相関関係において捉えるだけでは必ずしも十分ではないと思われる。それは、第一に、哲学そのものが生きた人間の現実と関わるために経験科学との対話を必要としているからであり、⁽⁵⁾ 第二に、「実存の問い」は広範な学問的営為を通して提起されるものであり、それを哲学なかんづく宗教哲学に収斂させることはできないからである。このように考えると、方法論的な模索の手がかりとして、W. パネンベルクの提唱する「神学的人間学」⁽⁶⁾ が一定の有効性をもつと思われる。

パネンベルクは無神論の挑戦にどう対処するかという問題設定の中で、神学と無神論との接点を人間学に求める。なぜなら、フォイエルバッハ以来、無神論は神学を人間学に還元してきたが、この人間学の領域において、宗教的次元ないし超越の次元が人間にとって本質的であるか否かが改めて問題になるからである。このような視点にたつてパネンベルクは人間学を神学にとって不可欠の領域とみなし、神学体系の中で基礎的神学と位置づけ、その意味でこれを神学的人間学と呼ぶ。しかも、この人間学の具体的分野として、哲学だけでは普遍性という点で不十分だと考え、経験科学としての人間学的諸学科つまり生物学的人間学、社会学、心理学などを包括的に考慮すべきだと主張する。彼はティリッヒが行なった実存の分析についても、これらの人間学的諸学科の知見を用いることによってもっと深められるはずだと指摘する。

このパネンベルクの方法論が、彼自身を含めて、今日の神学界でどのように適用されているかは、

寡聞にして定かではない。しかし、神学を例えば心理学や生理学や医学との相関関係において把えるという試みは、牧会心理学などの実践神学の分野を除けば、未だ稀少例の域を出ない。⁽⁷⁾ ルター研究を例にとると、一方には夥しい神学的研究があり、他方には注目すべき精神医学的・精神分析学的研究が重ねられている⁽⁸⁾ のに、両者の間にはほとんど交渉がない。少なくとも神学の側には、ルターの病跡学的研究をその神学思想を解明するための手がかりにするという方法論的発想はあまり認められない。⁽⁹⁾

神学と哲学の間には、理論的には前述のティリッヒの立場に見られるように対話が成立する。具体例としては、周知のごとく、ブルトマンの神学はハイデッガーの哲学との対話の中で、パネンベルクの神学はヘーゲルとの対話の中で構築されてきた。哲学と精神病理学の間にも実り豊かな対話が重ねられている。ハイデッガーとビンスワンガーやメダルト・ボス、フッサールとブランケンブルク、西田幾太郎と木村敏などがその代表的な例である。この対話の中から「臨床哲学」とも言うべき新しい人間理解の方法が生まれている。しかし、神学と精神病理学や臨床心理学の間には十分な対話が成立しているとは言いがたい。他方、現代社会においては、世俗化・非宗教化が進むにつれて、かつては宗教者が果たしていた役割を精神科医や臨床心理学者が果たすようになってきている。この現実には次のような問いを提起する。宗教が解決しようとしてきた人間の根本問題を、たとえば心理学はどのように解決するのか。両者の解決は本質的に同じなのか。それとも異なるのか。この問いは宗教の存立根拠に関わるものであるが、それに答えるためには神学や教学と心理学との対話が必要である。

本稿は、以上のような問題意識に立って、ジョン・ウェスレーの神学的思想の特質を解明するための基礎作業として、彼の回心の体験を心理学的に分析しようとするものである。この研究は、いわば「神学と心理学の間」をめざすものであるが、その対象としてジョン・ウェスレーを選んだ理由は二つある。第一は筆者が所属する長崎ウエスレヤン短期大学の精神的源流を探りたいからであり、第二はウェスレーの神学が「体験の神学」とか「神学的体験主義」と呼ばれ(G. C. セル)、⁽¹⁰⁾ 本来的に心理学的分析の対象となすべき側面にその神学的思惟の特質が認められるからである。ウェスレーの根本思想の一つに確証論がある。確証(assurance)とは、彼によれば、罪が赦されたという聖霊の証であるが、その証は直接我々の内的印象として与えられ、我々の霊もまた神の霊と共に救いの確かさを証する、⁽¹¹⁾ とされる。このように、カルヴァン主義的な予定論と異なり、救済の確証を人間の体験的認識とするところにウェスレーの思想の顕著な特質がある。この体験は宗教的体験であるかぎり「聖霊の証」と表現されるような超越的契機を含んでいる。しかし、その超越性は先験的な神学概念で規定すべきものではなく、人間学的・心理学的分析の必然性と可能性を能うかぎり追求したうえでその限界を示すという形で、逆説的に表現するより他はないものであろう。筆者はかつてウェスレーの宗教的体験の超越性と内在性の相関関係について論じたことがあるが、⁽¹²⁾ このような方法論的自覚に欠けていたため、超越性を規定する場合には「啓示」という宗教的アプ

リオリに依拠するだけで、今読み返してみると普遍性を欠く神学的観念操作に終始している。今回はできるだけ神学的思考を排して、専ら人間学的な探求に徹したいと思う。

2

ジョン・ウェスレーは1738年5月24日午後8時45分頃、ロンドンのアルダスゲート街の小さな集まりでルターの『ロマ書序文』の言葉を聞いているときに、心が不思議に熱くなるのを感じて、救済の確証を得た。⁽¹³⁾ これが有名なアルダスゲート街における回心の体験であるが、その心理学的意味を考察するうえで最も重要な手がかりになる資料は、彼が1740年に公刊した『日記 第二部』に回心にいたる経緯の説明として書き記している少年期以来の内的生活史である。⁽¹⁴⁾ 我々はこの記述をウェスレーのアイデンティティ探求の歴史として読み直してみたい。もっと厳密に言えば、この内的生活史の再構成こそが、後述するジョージア伝道の失敗によって危機に瀕した自己のアイデンティティを再確立するための作業であったと考えられる。この点については後に詳しく論じるが、まずこの内的生活史を通して垣間見られる彼の回心の精神史的背景を瞥見しておきたい。

この内的生活史を貫いているのは救済への願望と救済の確証が得られぬ不安である。これは青年時代のウェスレーが常に不安におびえていたということではない。それはウェスレーが回心に至る過程で前半生を総括したときに自覚した青年期の自己の存在様式の根本規定であった。ウェスレーは1725年、22歳の時からトマス・ア・ケムピスの『キリストに倣いて』の影響を受けて内面的な倫理性の向上に努める生活を始め、それによって救済が得られるものと考えた。しかし、数年を経て、死の問題を考えたとき、この外面的にも内面的にも高度に倫理的な生活が自分の不安を和らげるものでもなく、神に受け入れられている保証にもならないことを知って、愕然とした。⁽¹⁵⁾ おそらく1732年頃のことであろう。1736年2月8日の日記には、モラヴィア派の指導者シュパンゲンベルク (A. G. Spangenberg) に「あなたは自分自身を知っていますか」と問われて、「知っている」と答えたが、それはそろそろしい答えだった、と記されている。これらの記述は、ウェスレーの個人的心情の表白であるにとどまらず、彼が生きた時代の不安をも反映している。それはプロテスタンティズムが生み出した近代的自我に固有の存在喪失感の表現である。ウェスレーは自分の前半生を「不安」と規定したわけだが、図らずもそれは彼が生きた時代の根本規定でもあったのである。

ヨーロッパ文明はヘブライズム (ユダヤ教・キリスト教) の伝統を継承したのだが、その根底には即自的な存在そのものを無意味とするニヒリズムが底流をなしている。ヘブライズムにおける創造神への信仰は、「無からの創造」と言われるとおり、被造世界の虚無性に対する透徹した認識の上に成り立っている。⁽¹⁶⁾ 万物はそれ自体として存在するのではなく、存在の根拠を神に置いており、神なしには一切は無である。この立場を裏返せば、真木悠介が指摘しているように、虚無からの救済が共同幻想としての「神」によって辛うじて支えられている、ということになる。⁽¹⁷⁾ 近代以前に

は、この救済のリアリティはゲマインシャフトの確固たる現実性によって支えられてきた。しかし、この共同体がゲゼルシャフト化によって崩壊したとき、つまり近代が始まったとき、「神」は共同幻想としてではなく自己幻想として再建される必要が生じた。そして、この自己幻想としての神による救済のリアリティは、共同性の支えを必要とせぬ個的自我の自立的信仰の真実性のみによって支えられることになった。これがプロテスタンティズムの主張する「信仰のみによる救い」の意味である。このプロテスタントの存在様式を定式化すれば、「われ信ず、ゆえにわれ在り」となる。そして、その延長線上にやがて、「われ思う、ゆえにわれ在り」というデカルトによる近代的自我の規定が現れる。このように個人の信仰や思惟だけに自己の存在の根拠を求めるプロテスタント出自の近代的自我は、いつ喪失するか分からぬ不安定な存在感しかもち得ず、たえず崩壊の危険にさらされていた。プロテスタンティズムが世界を呪術から解放し、その結果として近代的合理性が成立したという輝かしいマックス・ウェーバー的近代の裏面には、かかる虚無の深淵がひろがっている。ウェスレーの内面的生活を理解するためには、この近代の「影」の部分に目を向ける必要がある。青年時代のウェスレーの立場は両親の影響もあって国教会内の保守派であるカトリック的な高教会主義であった。両親は非国教徒として育ち後に国教会に転じたのであった。しかし、ウェスレーが特に母スザンナから受けた教育の中には非国教徒のピューリタンの精神が色濃く残っている。⁽¹⁸⁾ その結果、ウェスレーの中には、制度的教会への帰属をもって救済となす客観主義と、救済を主観的な意識や行為に求める主観主義が共存していた。この共存ないし矛盾は、自己の存在が主観的な信仰によってしか支えられない不安とそれゆえにこそ客観的な制度による支えを求める心情の揺れを反映しており、ウェスレーにおける近代の虚無の影を如実に物語っている。もちろんウェスレー自身は近代以後の時代に生きる我々のように近代の影を対象化して意識していたわけではない。しかし、ウェスレー個人の実存的な不安はヨーロッパ近代という時代の存在論的な不安を背景としており、さればこそ個人的な実存の課題との格闘が当時の精神史的課題との取り組みにつながり、その格闘の中で彼が見いだした答えが、つまりメソディズムが多くの同時代人に大きな指針として受け入れられたのであった。

このようなヨーロッパ近代の精神史的な文脈の中で、22歳のウェスレーはエリクソンのいわゆるアイデンティティの確立という課題に直面する。アイデンティティの概念はエリクソンにおいてもきわめて多義的であるが、ここでは、自己の内的な斉一性と連続性が他人に対する自分の存在の意味の斉一性と連続性に一致すること、⁽¹⁹⁾ あるいは一つの集団の内的な統一の本質をなす価値観と個人の核心をなすものの同一性⁽²⁰⁾ と定義する。先に述べたとおり、ウェスレーは22歳の頃から、内的な聖潔 (holiness) という言葉で表される内面的な倫理性の向上を追求し始め、それが彼の生涯を貫く生活原理になる。これは第一回の回心とも呼ばれる彼の内的生活史の一大変化であるが、それは彼が按手礼を受けて聖職者になると同時に生じたことであった。ここで最も注目すべき点は、聖職者になったのは必ずしも彼の意志ではなく、むしろ父親の意志であったように、日記に記載さ

れていることである。⁽²¹⁾ これは何を意味するのだろうか。ジョン・ウェスレーが聖職に就くことは父親に代表される家族という集団の価値観に合致することであった。しかし、それは彼のそれまでの「内的な斉一性と連続性」つまり彼自身の「核心をなすもの」に合致するものではなかったのではないか。換言すれば「特定集団の理想と自己の同一性の内的な一致」⁽²²⁾ という意味でのアイデンティティが成立しなかったのではないか。この意味におけるアイデンティティ感覚の欠如が「父は強いてわたしを聖職につかせた」という記述を生んだのであろう。仮説的にこのように考えれば、聖職につくと同時に彼の内に起こった変化はアイデンティティの確立を求める努力と解することができる。その場合にウェスレーに特徴的なことは、集団の理想に一致するような方向で自己の内的な同一性（斉一性と連続性）を維持しようとした点である。具体的には、それまで外面的な行為の問題と捉えていた倫理規範を内面化しようとしたのであるが、それは倫理的な生活の継続という点では過去の自分との斉一性や連続性が維持されると共に、その倫理性が深化されることによって集団（家族および国教会）が期待する聖職者の理想（トマス・ア・ケムピスの『キリストに倣いて』はその一典型）に近づくことになった。

このようにウェスレーが父親や家族の期待に逆らわず、むしろ彼らの価値観に合致する方向で自分の存在の意味を問おうとしたことは、ルターとの大きな相違点である。ルターは1505年21歳の時にエルフルト大学で修士の学位を取得したが、その直後に、法学部に進ませて世俗的な栄達の道を歩ませようとする父親に逆らって、忽然として修道院に入った。この父親の価値観との齟齬は修道院の中でもルターを悩ませ、1512年にヴィッテンベルク大学で詩編の講義を始めた後、いわゆる「塔の体験」を経て遂にアイデンティティの確立に至るまで、精神疾患の発症を伴うほどの深刻なアイデンティティ・クライシスが長く遷延化したのであった。⁽²³⁾ ウェスレーの場合には、1725年の第一回の回心から1738年のアルダスゲート街の体験に至る13年間は、「もだえの期間」⁽²⁴⁾ と彼が呼ぶにもかかわらず、遷延化したアイデンティティ・クライシスでもなく、モラトリウムでもなかった。ウェスレーは第一回の回心でひとまずアイデンティティを確立したのである。強いて言えば、マーシアの言う foreclosure⁽²⁵⁾（鏑幹八郎はこれを「予定アイデンティティ」と訳している⁽²⁶⁾）に近いが、ジョージア伝道までそれが揺らぐことはなかった。年譜的に見れば、1726年、オックスフォード大学リンカーンカレッジ特別研究員、1729年、同大学クライストチャーチカレッジ助教授、後のメソジスト運動につながるホーリークラブの結成、1730年、刑務所訪問開始、1732年、キリスト教知識普及協会会員、と続く経歴は、彼がオックスフォード大学をはじめとする帰属集団の中で囑望を集めつつ確固たる地位を占めるに至ったことを示している。集団同一性あるいは役割同一性としてのアイデンティティは揺るぎないものであった。内的な同一性という角度から見ても、この時期の内的聖潔を志向する生活様式は、嘲笑や悪口の的になったが、⁽²⁷⁾ 動揺することもなく変わることもなかった。

確立していたはずのアイデンティティが危機に瀕したのは、ジョージア伝道の失敗による。1935年10月にウェスレーはアメリカのジョージアに向けて出発するが、それはオックスフォードにおける活動の延長線上にあった。当時、ジョージア植民地経営の指導者であったJ. E. オグレスープ (James E. Oglethorpe) は、植民地内の秩序維持のために、宣教師として学問的にも人格的にも優れた有能な人物を必要としていた。そのような人物としてウェスレーを推薦したのは、ジョージア評議員会 (Georgia Trustees) の一員であったオックスフォードのコルプスクリスティ・カレッジのJ. バートン (John Burton) であった。⁽²⁸⁾ 彼はウェスレーとホーリークラブを高く評価していたのである。父サムエル・ウェスレーも、この年の4月に世を去っていたが、オグレスープの熱心な支援者であった。しかしながら、周囲の期待を背にしたこのジョージア伝道は、無残にも失敗に終わった。ウェスレーにとって最も深刻だったのはソフィア・ホプキー (Sophia Hopkey) との恋愛問題であった。この恋愛は実らなかったばかりか、ソフィアは突然に他の男性と結婚した。その結果、教会から離れるようになり、ウェスレーは牧師として彼女を陪餐停止処分にした。これは当時のキリスト教世界では共同体からの排除を意味したため、彼女の夫がウェスレーを名誉毀損罪で告訴した。ウェスレーに対しては逮捕状が出され、彼は被告として何度も出廷しなくてはならなくなった。裁判の過程で住民との溝がますます深まり、ウェスレーはやむなく帰英を決意し、1737年12月にジョージアを去った。⁽²⁹⁾

オックスフォードを中心とする帰属社会から期待された役割を果たせなかったのであるから、この挫折はウェスレーの役割同一性を揺るがした。これは「他者に対する自分の存在の意味」の喪失といってもよいが、それはさらに、「自分に対する自分の存在の意味」を疑わせる契機になった。ウェスレーは1925年以来、内的聖潔の追求に自分の存在意義を見出していた。それが疑問視され始めたのである。しかし、振り返ってみれば、ウェスレーが高度の倫理性を自己存在の証とすることに疑問を抱くのは、これが初めてではなかった。前述したとおり、1732年に死について考えたときに感じた不安や、ジョージアに渡った当初のシュパンゲンベルクとの対話の中に、すでにその伏線があった。それが役割同一性の喪失とともに一挙に吹きだしたのである。こうしてウェスレーは深刻なアイデンティティの危機に襲われる。さらに追討ちをかけるように、帰英の途中、激しい嵐の中で死の危機に遭遇して、極度の不安に陥った。⁽³⁰⁾ ジョージアに赴く時に同船したモラヴィア派の人々の平安に満ちた態度⁽³¹⁾ と較べたとき、この不安は不信仰の証拠と思われた。⁽³²⁾ 内的聖潔の達成に向けて努力を続けることによって維持してきた救済の確信が砂上の楼閣のように崩れて行った。ウェスレーは『日記 第一部』を次のような言葉で締めくくっている。

「ジョージアのインディアンにキリスト教を教えるために故国を去って2年4カ月。そ

の間に私自身は何を学んだか。(中略) 他の人々を回心させるために渡米した私自身が、神に向かって回心していなかったのだ。』⁽³³⁾

「私が地の果てに行って学んだことはこれである——私は神の栄光から墮落している。私は全身が腐れきって忌まわしく、全生活も腐れきって忌まわしい。』⁽³⁴⁾

しかし、この絶望は「死に至る病」にはならなかった。アイデンティティ解体の危機は新たな統合に向けての出発点になったからである。新しい統合の核となったのは、ジョージアにおけるモラヴィア派との接触によって獲得したルター主義的な救済論的認識、すなわち自分の存在を支えるのは倫理的行為ではなく信仰であるという認識であった。ウェスレーはジョージア伝道を総括する1738年2月1日の日記に上記の絶望の言葉を書き連ねると同時に、救いが信仰のみによるものであり、その信仰がいかなる性質のものであるかを明記している。その内容は、やがて5月24日の回心を経て、6月11日にオックスフォードの聖マリヤ教会で行なった、メソヂストの一大宣言とも言うべき「信仰による救い」という説教⁽³⁵⁾と、多くの点で重なりあっている。ウェスレーはジョージア伝道の失敗による挫折と絶望の中で、少なくとも認識としては、後のメソヂズムの基本的立場になる新しい地平に既に立っているのである。帰国途上の船中の日記でも、死の恐怖と不安の中で自分を支えてくれる信仰をひたすら祈り求めている。「主よ、救ってください。生きる時も死ぬ時も平和であり得るような信仰によって」、「信仰を与えてください。さもなければ私は死にます」と。⁽³⁶⁾ 神学的に見れば、徹底的な絶望がいかに救いに満ちており、また恩寵に近いかを語るルターの教説⁽³⁷⁾を、ウェスレーは身をもって実証していると言えよう。

これを人間学的に見ようとする場合には、ヴァイツゼッカーの『ゲシュタルトクライス』⁽³⁸⁾が一つの手がかりを与えてくれる。ヴァイツゼッカーは生理学的な実験や観察を通して、有機体が環境と接触する場合の関係が決して連続的ではなく、断裂を含むものであることに注目する。彼はこの関係性を「相即」(Kohärenz)と呼ぶが、有機体は例えば刺激の変化に応じて環境との間に絶えず新たな相即を樹立することによって生存を続けている。そして、個体と環境との間にその都度新しい相即関係を成立させる根底的原理をヴァイツゼッカーは「主体」と呼ぶ。主体は、自らの連続性と同一性を放棄しなければ乗り切ることのできないような状況つまり危機に直面すると、それまで有効であった形態を廃棄して根本的な変転を遂げることによって相即関係を回復する。このように従来の相即関係の断裂に際会して、主体が「自らの有限なゲシュタルトの止揚を課題として経験する」危機を、ヴァイツゼッカーは「転機」(Krise)と名づける。転機は主体が同一性を喪失する危機であるが、同時にそれを克服して新しい相即関係を樹立する機能として主体があらたに成立する時でもある。木村敏はこのゲシュタルトクライス論を自己同一性危機のような人間学的危機にも適用して、それがヴァイツゼッカーの言う転機であり、自己の同一性は「その断絶を通じてしか獲

得されえない」ことを論証している。⁽³⁹⁾ ウェスレーのジョージア伝道の失敗はまさにこのような意味での危機＝転機であり、そうであればこそアイデンティティ解体の危機に瀕することによって新しい主体の確立に向けて統合の作業が始まったのであった。

しかし、アイデンティティ解体の危機はあくまで危機である。危機とは、エリクソンのアイデンティティ・クライシスもそうであるが、分岐点である。この分岐点を通らずにアイデンティティの確立を見ることはないが、必ずしも常に確立に至るわけではなく、解体し拡散したまま終わる可能性もなしとはしない。ヴァイツゼッカーの表現を借りれば、転機は断裂であると同時に接触点であるが、⁽⁴⁰⁾ 逆に言えば、接触点でありながらやはり断裂である。ウェスレーは徹底的に自己に絶望する中で「救いは信仰のみによる」という認識に達するが、しかし、そうすることによって実は最大の危機に直面したのであった。

4

ジョージアから帰国したとき、ウェスレーは「真の活ける信仰を得ることが自分にとって必要な唯一のことである」と痛感していた。しかし、問題はその信仰が得られないということであった。初めは信仰が不十分だと考えていたにすぎなかったが、ペーター・ベーラー (Peter Boehler) との出会いを通してウェスレーは自分には真の信仰が全面的に欠けていることに気づく。彼はこれを認めることに極力抵抗するが、ベーラーやモラヴィア派の人々との討論の末、遂にその自覚に達した。⁽⁴¹⁾ こうしてウェスレーは絶体絶命の崖っぷちに立たされる。このとき、彼は自分が「虚無にさしかけられた一本の葦」にすぎないことを戦慄とともに知ったはずである。しかも、「考える葦」でも「信じる葦」でもなかった。前に述べたとおり、「信仰のみによって救われる」とは、虚無からの救済を保証するものは自己の信仰の真実性以外に無いということである。それを知ったうえで、その信仰が自分には欠けているとすれば、残るのはどこにも救いようのない、その意味で虚無的な世界だけである。これこそが危機であった。日記には、「説教をやめよ。自分が信仰を持ってないで、どうして他人に説教することができるか」という自問⁽⁴²⁾ と、「信仰を徹底的に追求する」決心⁽⁴³⁾ が記されているだけであるが、その行間からはこのような危機意識が読み取れる。この危機意識は、デカルトのコギトの立場の背後に横たわる存在の確かさへの渴望や、産業化によって伝統的な共同体の支えを失い、自立することもできぬまま裸で荒野に放り出された、ウェスレーと同時代のイギリスの民衆の根源的な不安と通底するものであった。

ウェスレーが初めてベーラーに会ったのは1738年2月8日、信仰の欠如を自覚したのが3月5日。それ以後、「信仰をもてるようになるまで信仰を説きなさい」というベーラーの言葉に励まされて、信仰をもてないまま信仰による救いについて説教を続けた。こうしておよそ80日を経て、5月24日の回心の夜を迎える。ウェスレーの回心体験の中核をなすのは、神学的に見れば、信仰を得たとい

う実感と罪が赦されたという意識である。日記には、「私は自分の心が不思議に熱くなるのを感じた」という有名な文に続いて、次のように書かれている。「そして救われるためにキリストに、キリストのみに信頼を寄せた、と感じた。また、キリストは私の罪を、私のような者の罪をさえ取り去って下さり、私を罪と死との律法から救ってくださったという確証が私に与えられた」。⁽⁴⁴⁾ ウェスレーが信仰の欠如を自覚したのは、ベラーから「信仰には罪からの解放と赦罪意識からくる不断の平和が伴う」と教えられたからであった。⁽⁴⁵⁾ 従って、ウェスレーにおいては信仰を得たという実感と赦罪意識は表裏一体の関係にあり、前者の内実が後者であった。

では赦罪意識とはなにか。これを明らかにするためにまず罪責意識とは何かについて若干の考察を加える。新約聖書には「罪」と「負債」が同義語として使われている例が幾つかあり、⁽⁴⁶⁾ それを示すように、罪責は償うことのできない負い目として意識されることが多い。この意識は、時間性を軸にした場合には、「とりかえしのつかぬことをしてしまった」という悔恨の形をとる。この時間的に規定された負い目の意識は、精神病理学的現象としては、うつ病の罪責体験において最も顕著にあらわれる。幾多の現象学的研究が一致して認めるとおり、うつ病においては時間性の構造変化⁽⁴⁷⁾ が生じており、内在する時間が著しく進行を緩め、⁽⁴⁸⁾ 将来へと進展する自己展開と自己実現が停滞している。⁽⁴⁹⁾ それに伴い未来が閉ざされ、過去による避けがたい被決定感が生まれる。この先験的な未来閉塞性が潜在的な回復不能感につながり、それが経験的次元における個々の可能性喪失を媒介として「とりかえしがつかない」と悔恨を生み出す。しかし、赦罪意識との関連でわれわれがいま注目したいのは、このよううつ病的罪責意識の発生機序ではなく、それがいかにして克服されるかという点である。うつ病者が自責の念にさいなまれるとき、最大の問題は彼または彼女が自分の負い目にも悲哀にも身を委ねることができないことである。テレンバツハの表現を使えば、「メランコリー性罪責においても、メランコリー性の悲哀においても、自己は自己自身のもとにはいない」。⁽⁵⁰⁾ 言い換えれば、自己の罪責性を我が身に引き受けることができないのである。これがうつ病的罪責意識の特徴である。したがって、この罪責意識を克服するためには、自己の罪責性あるいはその淵源である未来の可能性の喪失を自己の現実として受け入れることが何よりも肝要である。そこでW. ロッホは、「まぎれもない人間的現実であるところの喪失という現実を不可避のものとして受け入れる」ことを、うつ病の精神療法的治療の眼目にするのである。⁽⁵¹⁾ このように自己の罪責性を我が身に引き受けることによって罪責意識を克服することは、単にうつ病者の課題であるばかりではなく、存在と時間が「本質的に負い目とか負課とかいう性格」をもち「無限な重荷としてのしかかる」人間にとっての普遍的な課題である。⁽⁵²⁾ そして、このような意味における罪責意識の克服をキリスト教は罪の自覚と呼び、罪の自覚が成立する時に罪の赦しがおこると考えてきたのである。ルターにおける罪の自覚はまさにその典型であって、彼は「神の怒り」の体験の中で、「神が自分を救うことを欲せず、捨てられた者の数に入れようと願われるなら、それに順い、満足する」という決断に達し、⁽⁵³⁾ それを「地獄への自己放棄」と呼んだ。赦罪意識はこのような罪の自

覚が成立する時に、つまり自己の罪責性や虚無性を我が身に引き受けるときに成立する。ウェスレーの場合にも、自分を不安と虚無から救うものは何もないと知った、その最大の危機の中で、救われようのない自分をそれ以外にありようのない自分として受け入れたのだと思われる。これがアルダスゲート街の回心の核心であった。

そう解釈する手がかりは、5月24日の夜にアルダスゲート街の集まりに行ったことについて「ひどく気が進まなかった」と日記に書かれている事実である。また、その直前の項目にも、信仰を求め続けたときの心理状態が「奇妙な無関心と愚鈍さと冷淡さ」と表現されている。これらの言表は注目に値する。W. ジェームズの古典的な回心論⁽⁵⁴⁾を想起してみよう。彼はE. D. スターバックにならって回心を「罪から脱出しようと苦闘する過程」と規定し、回心はその苦闘をやめる時に起こると考える。そしてこの努力の停止を「自己放棄」と呼び、それこそが回心に不可欠な要素であると言う。しかし、彼によれば、この自己放棄を積極的に意志することは難しい。ではどうして自己放棄が可能になるかと言え、力尽きて、闘いを放棄することによってである。従って、自己放棄には一時的な感情の鈍麻や無感動あるいは虚脱状態の生じることが多い。こう言って、ジェームズは回心の過程における無関心、無感覚の例を列挙している。われわれは上記のウェスレーの言表をこの例に加えることができる。ウェスレーもまた、罪と虚無から脱れようとする努力、そのために信仰を獲得しようとする努力を最後に放棄したのではなかろうか。そして、自分が罪人であり、不信仰な者であり、救われざる者であり、無であることをそのまま肯定したのではないだろうか。その時、彼は不思議にも心が熱くなるのを覚えたのである。

5

ウェスレーがジョージア伝道の失敗によって危機に瀕したアイデンティティを回心によって再構築し、やがてメソヂスト運動の指導者としてカリスマ性を帯びようになる過程を、山中弘はW. リップの「自己スティグマ化」という概念を援用しながら次のように説明する。⁽⁵⁵⁾ ジョージア伝道の失敗によってウェスレーは「スティグマ」を負う者になった。スティグマとは、リップによれば、社会が特定の逸脱行動に与えるレッテルであり、社会からの排除のしるしである。しかしスティグマの担い手は、時として、この社会的レッテルを再解釈し、自分の欠点を評価しなおして、それを積極的要素として提示する。これが「自己スティグマ化」である。つまり、社会が下した否定的評価を肯定的評価へと転ずる過程が自己スティグマ化であり、その過程において新しい自己アイデンティティが再構築されるとともにカリスマが形成される。山中弘は以上の所説に基づいて、回心とそれに続くブリストルでの野外説教（1739年4月以後）の成功を経てウェスレーの自己スティグマ化が達成されたと仮説的に考えている。この仮説によれば、野外説教の成功がウェスレーに「神の摂理によって召された者」という召命意識をもたらし、そこにカリスマが形成されたとされる。

野外説教の成功やカリスマ形成の問題は本稿の範囲を超えるので、ここでは回心によるアイデンティティの再構築という問題に焦点を絞る。その場合、明らかにしなければならないのは、回心がいかなる意味で自己スティグマ化であったかという点である。この問題を解く鍵が、はじめに指摘した、日記に残されている内的生活史の記述である。これは回心に至る経緯の説明であるが、その本質はジョージア伝道の挫折によって刻印された負のスティグマの再解釈だという点にある。ジョージア伝道までのウェスレーの社会的評価は1725年以来の内的聖潔を求める倫理的実践に基づいていた。ウェスレーが自分の内的生活史の叙述を通して試みたのは、その倫理的実践が救いにとっては全く無にすぎないことを示すことであった。そうすることによって彼は自分に対する社会の積極的評価の基盤そのものを掘り崩すとともに、その裏返しである負の評価を無意味化したのである。さらに進んで、倫理に変わる信仰も自分の努力では獲得できなかったことを示して、従来の自分も含めて社会全体がもっている価値観を転倒させている。このように考えると、あの内的生活史の記述は社会によって下された否定的評価のみごとな再解釈であることが分かる。

危機に瀕していたウェスレーのアイデンティティはこの再解釈によって再構築される。しかし、問題はこの再解釈がいかんにして可能になったかという点にある。その場合、注目したいのは、この内的生活史の叙述が社会的評価の再解釈であるにとどまらずウェスレー自身の過去の再解釈であり過去の修復であったという点である。この総括的な内的生活史はウェスレー自身が公刊したという意味では社会に対する弁証という性格をもつが、第一義的には自分の過去を見直す作業であった。この作業はいかにして行なわれたか。ウェスレーはいかにして過去を修復したか。

ここで少し迂回することになるが、過去の修復に関するJ. ラカンのフロイト解釈⁽⁵⁶⁾に耳を傾けよう。ラカンは、フロイトが精神分析においてめざしたものは「過去の修復」であった、という。フロイトは抵抗と転移という共同人間関係を精神分析的治療法の中心に据えたが、この共同人間関係の中で、患者の内的生活史を規定している過去の関係性が現在の関係性として再現され、かくして、過去の内的生活史が反復される。しかし、これは過去を再体験することではない。ラカンによれば、「主体が、自分の実存を形づくった出来事を再体験し、思い出す」ことはあまり重要ではなく、重要なのは「主体がそれから何を再構成するか」である。問題は、歴史を思い出すことよりも、歴史を書きなおすことなのだ、とラカンは大胆にフロイトの主張を要約する。つまり、精神分析状況における共同人間関係の中でおこるのは患者の過去の再構成だと言うのである。では、抵抗と転移の中でなぜ主体の歴史の再構成が可能になるのか。この点についてもラカンの指摘は示唆に富んでいる。彼はフロイトの『転移の力動性について』⁽⁵⁷⁾という論文の次の一節に注目する。

「経験の示すところでは、転移が生じるのはここである。コンプレックスの諸要素のうち或るもの（コンプレックスの内容）が医者という人間に転嫁しやすいものであれば、その時転移が生じる。この転移はそれに続く考えを生じさせたり、抵抗の形、たとえば連想の

停止という形であらわれる。(中略) われわれが病的コンプレックスに近づくと、いつでも決まってまず第一にコンプレックスのうち転移になり得る部分が意識の前面に浮かび上がらされ、最大の頑強さをもって防衛されるのである。」

これは実に刮目すべき言表であるが、それによれば、抵抗と転移が生じるのはコンプレックスの諸要素のうち或る一部についてであり、その一部の要素が「転移性抵抗のために選ばれた」のは、病因論的に重要だからではなく、「医者という人物に転嫁しやすいもの」だからである。つまり、抵抗と転移の中で起こる現象は、病因論的に重要な過去の事件や関係性の再現でなく、医者との現在の関係によって誘発される過去の再構成なのである。医者が異なれば、転移性抵抗のために選ばれるコンプレックスの要素も異なり、したがって再構成される歴史も異なるものになる。換言すれば、過去の歴史は一回限りの決定されたものではなく、現在の関係によってさまざまに書きなおすことができるものだ、ということになる。その意味で、過去は修復することができるのである。

このようなフロイト的治療の核心を簡潔に表現したのが、メルロ＝ポンティの次の言葉である。「精神分析的治療が患者を癒すのは、過去の意識化を惹きおこすことによってではなく、何よりもまず患者を、実存の新たな関係によってその医師に結びつけるからだ。患者にとって問題なのは、精神分析的解釈に学問的な同意を示して過去の概念的意味を発見することなどではなく、あれやこれやを意味するものとしての過去を生きなおすことであり、患者がそれに成功するには、彼と医師との共存の視角からおのれの過去を見るしかないのである。」⁽⁵⁸⁾

ウェスレーにとっても問題は「過去を生き直す」ことであった。思想的立場としては信仰義認論を受け入れながら、信仰が得られず、罪の赦しの実感をもつことができなかったのは、過去を生き直すことがまだできなかったからである。罪の本質が「とりかえしのつかない」回復不能性にあるとすれば、「過去を生き直す」ことは「罪が赦される」ことに他ならない。そして自分の内的生活史を再構成して過去を生き直したとき、ウェスレーは罪の赦しを実感したのであった。これが彼の回心体験である。それに成功したのはペーター・ベラーとの間に共同人間関係が成立したからであろう。メルロ＝ポンティの言葉を借りれば、ベラーとの「共存の視角」からウェスレーはおのれの過去を見直したのである。日記に収められている内的生活史は「信仰による義認」というルター主義的・敬虔主義的視点から過去を再構成したことになるが、ベラーとの間には、ただ信仰義認の教理を教えられたというに留まらぬ、実存的関係が成立していたはずである。もちろんウェスレーはベラーから精神分析を受けたわけではない。しかし、彼はベラーの言葉にとまどい、動揺し、驚愕し、ベラーに対して疑問や悩みをぶつけ、力の限り抵抗し、その前で泣いている。1738年2月から5月にかけての、日付で言えば31日間の日記に、ベラーの名を17回も挙げている。また、ベラーとの出会いをどれほど貴重に感じていたかを示す表現が、日記の随所に見られる。これらの事実は、ウェスレーがベラーとの間に濃密な感情の交流をともなう共同人間関係を結んだこと

をうかがわせるに十分である。大嶋仁が言うように、⁽⁵⁹⁾「自己のうちなる亀裂にたいして恐れずに心を開くこと」が「分析」であるとすれば、ウェスレーはベーラーとの交流の中で一種の「分析」を経験したといえないこともない。少なくとも、ベーラーとの出会いを通して自分の内なる空無を恐れず直視して、もう一度過去を生き直したことは確かである。そして、それが無なる自己を無なるままで肯定したということである。ウェスレーは自分の過去を無知で、罪深く、救いがなく、不安で、空しいものとして再構成した。罪ある者として、汚れた者として、救われざる者として、不信仰な者としてあらためて過去を生き直した。それは自分の罪と虚無を認識したということではない。ルターの表現を使えば、端的に罪人になったのである。⁽⁶⁰⁾そして、それが否定しようのない現実の「私」であることを確認した。それが余人に代えがたい、他ならぬ「私」であった。5月24日の夜、ウェスレーはこの「私」が私であることを確認したのである。「私は私である」と言い切ろうとして、「私は……」と絶句せざるをえなかったウェスレーが、罪人としての空しい過去を生き直すことによって、ついに「私は私だ」と言い切れたのである。「キリストは私の罪を、私のような者の罪を取り去って下さり、私を罪と死との律法から救ってくださったという確証が私に与えられた」という言葉は、この宣言に他ならない。かくしてウェスレーは自己のアイデンティティを再構築したのである。

注

- (1) D. ボンヘッフアーはこのような世界を「成人した世界」と呼び、無神論のもつ意味を積極的に評価した。
- (2) Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, 1969 (Achte Auflage).
- (3) Paul Tillich, systematic Theology, Volume one, 1951.
- (4) 武藤一雄、『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961年、他。
- (5) 近年、「臨床の知」が重視され、哲学の臨床の場として精神医学に対する関心が高まっているのも、この表れである。この点では、現象学的精神医学の立場にある木村敏の一連の業績が注目される。
- (6) Wolfhart Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972.
- (7) 一例を挙げると、Gerd Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983.
邦訳『パウロ神学の心理学的側面』（渡辺康磨訳）、教文館、1990年。
- (8) 代表的なものを挙げると、
W. Ebstein, Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand, 1908.

- P. J. Reiter, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, 1937.
- E. Erikson, *Young Man Luther*, 1958.
- (9) 拙論「罪の自覚 — その人間学的構造 (1)」(京都大学基督教学会『基督教学研究』第14号, 1993年)は、このような方法論に基づく試論である。
- (10) G. C. Cell, *The Rediscovery of John Wesley*, 1935.
- (11) *The Standard Sermons of John Wesley* (以下 S. W. と略す) I.
- (12) 拙論「ウエスレーにおける確証の問題」(『名古屋学院大学論集』第6巻第1号、1969年)。
- (13) *The Journal of the Rev. John Wesley, II.*, ed. by N. Curnock (以下 J. W. と略す)。
- (14) 1738年5月24日(水)の日記の記述は第1項から第18項までの箇条書になっており、そのうち第1項から第13項までがこの内的生活史である。そして第14項に上記の回心の体験が記されている。
- (15) J. W., II.
- (16) 旧約聖書創世記1章1、2節。
- (17) 真木悠介、『時間の比較社会学』、筑摩書房、1985。
- (18) J. W., II.
- (19) Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, 1959.
- (20) *ibid.*
- (21) J. W., II.
- (22) E. H. Erikson, *ibid.*
- (23) E. H. Erikson, *Young Man Luther*, 1958.
- (24) J. W., II.
- (25) J. E. Marcia, *Development and Validation of Ego-Identity Status*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1966.
- (26) 鏑幹八郎、『アイデンティティの心理学』、講談社、1990年。
- (27) J. W., II.
- (28) N. Curnock, J. W. の編集者序文。
- (29) J. W., I.
- (30) J. W., II.
- (31) J. W., I.
- (32) J. W., I.
- (33) J. W., I.
- (34) J. W., I.
- (35) S. W., I.

- (36) J. W., I.
- (37) M. Luther, Weimar Ausgabe (以下 W. A. と略す) 6.
- (38) V. v. Weizsäcker, Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, 1947. 邦訳『ゲシュタルトクライス』(木村敏、浜中淑彦訳)、みすず書房、1975年。
- (39) 木村敏、『分裂病と他者』、弘文堂、1990年。
- (40) V. v. Weizsäcker, ibid.
- (41) J. W., II.
- (42) J. W., II.
- (43) J. W., II.
- (44) J. W., II.
- (45) J. W., II.
- (46) マタイによる福音書 6 章12節、等。
- (47) V. E. v. Gebattel, Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie, 1954.
- (48) E. Minkowski, Le Temps Vécu, 1933. 邦訳『生きられる時間』(中江育生、清水誠訳)、みすず書房、1973年。
- (49) H. Tellenbach, Melancholie, 1983. 邦訳『メランコリー』(木村敏訳)、みすず書房、1985年。
- (50) H. Tellenbach, ibid.
- (51) W. Loch, Über zwei Mögliche Ansätze Psychoanalytischer Therapie bei depressiven Zustandsbildern (in Melancholie in Forschung, Klinik und Behandlung), 1969.
- (52) 西谷啓治、『宗教とは何か』、創文社、1961年。
- (53) M. Luther, W. A. 1.
- (54) William James, The Varieties of Religious Experience, 1902. 邦訳『宗教的経験の諸相』(榊田啓三郎訳)、岩波書店、1969年。
- (55) 山中弘、『イギリス・メソディズム研究』、ヨルダン社、1990年。
- (56) Jacques Lacan, Le Séminaire, I, Les écrits techniques de Freud, 1975. 邦訳『フロイトの技法論』(小出浩之、小川豊昭、小川周二、笠原嘉訳)、岩波書店、1991年。
- (57) Sigmund Freud, Zur Dynamik der Übertragung, 1912.
- (58) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, 1945. 邦訳『知覚の現象学 2』(竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳)、みすず書房、1974年。
- (59) 大嶋仁、『精神分析の都』、作品社、1996年。
- (60) M. Luther, W. A. 56.